



THE UNIVERSITY *of* EDINBURGH

Edinburgh Research Explorer

Raccogliendo briciole

Citation for published version:

Maldina, N 2016, 'Raccogliendo briciole: Una metafora della formazione dantesca tra «Convivio» e «Commedia» ', *Studi danteschi*.

Link:

[Link to publication record in Edinburgh Research Explorer](#)

Document Version:

Peer reviewed version

Published In:

Studi danteschi

General rights

Copyright for the publications made accessible via the Edinburgh Research Explorer is retained by the author(s) and / or other copyright owners and it is a condition of accessing these publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

Take down policy

The University of Edinburgh has made every reasonable effort to ensure that Edinburgh Research Explorer content complies with UK legislation. If you believe that the public display of this file breaches copyright please contact openaccess@ed.ac.uk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.



Nicolò Maldina
(University of Edinburgh)

Raccogliendo briciole.
*Una metafora della formazione dantesca tra «Convivio» e «Commedia»**

Nel primo capitolo del primo trattato del *Convivio*,¹ dopo aver introdotto l'argomento aristotelico secondo cui «tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere» (*Conv.* I, i, 1) e il ragionamento sugli *impedimenta* alla sua piena realizzazione (ivi, 2-5), Dante conclude che «pochi rimangono quelli che a l'abito da tutti desiderato possano pervenire; e innumerabili quasi sono li 'mpediti, che di questo cibo sempre vivono affamati» (ivi, 6). La metafora del cibo-sapienza consente poi di compendiare questa situazione nell'efficace dicotomia tra quanti «seggiono a quella mensa dove lo pane degli angeli si manduca» (ivi, 7) e quanti «con le pecore hanno comune cibo», nutrendosi di «erba e ghiande» (ivi, 8). Dante prosegue osservando che a lenire i contorni di questa distinzione interviene il sentimento di amicizia che naturalmente lega ciascun uomo agli altri, il quale ispira nei sapienti dolore per la sudditanza intellettuale degli altri uomini e, con esso, una misericordiosa tendenza a condividere con loro la propria sapienza, placandone il naturale desiderio intellettuale. A questo punto, la metafora alimentare s'intreccia con quelle, parimenti tradizionali, della sapienza-ricchezza e della sapienza-acqua, a ribadire che «sempre liberamente coloro che sanno porgono de la loro buona ricchezza a li veri poveri» divenendo per essi «quasi fonte vivo, de la cui acqua si refrigera la naturale sete» (ivi, 9).

Convien, però, rimanere sulla prima formulazione metaforica, quella culminante nella definizione della sapienza come «pan de li angeli» (ivi, 7),² specie perché offre il destro alla *transumptio* che, nei paragrafi successivi, consente a Dante di spiegare il significato dell'immagine conviviale che offre il titolo all'intero trattato:

E io adunque, che non seggio a la beata mensa, ma, fuggito da la pastura del vulgo, a' piedi di coloro che seggiono ricolgo di quello che da loro cade, e conosco la misera vita di quelli che dietro m'ho lasciati, per la dolcezza ch'io sento

*Le ricerche per quest'articolo sono state finanziate dall'AHRC nell'ambito del progetto *Dante and Late-Medieval Florence. Theology in Poetry, Practice and Society*. Ringrazio, per i loro commenti su una prima stesura di questo saggio e per le conversazioni sui suoi contenuti, Zyg Barański, Simon Gilson, Claire Honess, Giuseppe Ledda, Paola Nasti, Anna Pegoretti e Matthew Treherne.

¹ *Convivio*, I, i, 1. La citazione è da Aristotle, *Metaphysica*, I, 1, 980a, 21. Qui e altrove, tutte le citazioni dal *Convivio* (= *Conv.*) provengono dall'edizione Ageno (Firenze, Le Lettere, 1995). Di seguito, si farà riferimento ad altre edizioni commentate del testo col solo nome del commentatore: Busnelli (Firenze, Le Monnier, 1934-37); De Robertis-Vasoli (Milano-Napoli, Ricciardi, 1988); Cheneval (Meiner, Hmaburg, 1996-2004); Fioravanti (Milano, Mondadori, 2014).

² Si è discusso se questo pane vada identificato unicamente in riferimento alla filosofia laica (cfr. E. Gilson, *Dante et la philosophie*, Paris, Vrin, 1939, pp. 13-14) o, come pare preferibile, una cultura sia laico-filosofica che religioso-teologica (cfr. B. Nardi, *Note al «Convivio»*, in Id., *Nel mondo di Dante*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1944, pp. 47-43).

in quello che a poco a poco ricolgo, misericordievolmente mosso, non me dimenticando, per li miseri alcuna cosa ho riservata, la quale a li occhi loro, già è più tempo, ho dimostrata; e in ciò li ho fatti maggiormente vogliosi. Per che ora, volendo loro apparecchiare, intendo fare un generale convivio di ciò ch'i' ho loro mostrato, e di quello pane ch'è mestiere a così fatta vivanda, senza lo quale da loro non potrebbe esser mangiata; e ha questo convivio, di quello pane degno, cotale vivanda qual io intendo indarno essere ministrata.

(ivi, 10-12)

La situazione qui descritta è sensibilmente differente rispetto a quella tracciata nei primi paragrafi. Dante si riserva, infatti, un posto intermedio tra quello di coloro che sanno, e dunque siedono alla mensa sapienziale, e quanti «di questo cibo sempre vivono affamati» (ivi, 6). Egli si eleva dallo stato di questi ultimi («fuggito dalla pastura del vulgo», ivi, 10), ma non abbastanza da sedere al desco dei sapienti, rimanendo «a' piedi di coloro che seggiono» (*ibidem*) e raccogliendo però le briciole del cibo di cui i sapienti si nutrono. L'essersi cibato di queste briciole, pur non avendolo equiparato ai commensali, ha fatto però sì che egli, come loro, avvertisse il moto di misericordia («misericordievolmente mosso», *ibidem*) che essi avvertono e che li spinge a condividere la loro conoscenza con gli altri uomini.³ A tal fine, egli ha composto alcune canzoni dottrinarie capaci di trasmettere agli uomini parte («alcuna cosa», *ibidem*) di quel sapere. Ora, siccome quest'esposizione parziale ha acceso gli appetiti sapienziali di costoro («e in ciò li ho fatti maggiormente vogliosi», *ibidem*) ma non li ha completamente saziati per via del fatto che «la vera intenzione mia fosse altra che quella che di fuori mostrano le canzoni predette» e che dunque esse necessitano di una «allegorica esposizione» per essere pienamente comprese (ivi, 18), Dante ha deciso di riproporre quei testi accompagnati da un commento in grado di completarne e chiarirne il senso, che svolga nei loro confronti la funzione che, a tavola, il pane ha rispetto alle portate: «e di quello pane ch'è mestiere a così fatta vivanda, senza lo quale non potrebbe essere mangiata» (ivi, 11).⁴

Forte della propria posizione intermedia, insomma, Dante intende imbandire un banchetto parallelo a quello dei sapienti, composto dalle briciole che cadono da quello principale, unite a comporre le canzoni, e dal pane-commento, composto sulla base della stessa mediocre cultura filosofica che egli ha potuto guadagnarsi risiedendo ai piedi dei sapienti:

La vivanda di questo convivio sarà di quattordici maniere ordinata, cioè quattordici canzoni sì d'amor come di virtù materiate, le quali senza lo presente pane aveano d'alcuna oscuritade ombra, sì che a molti loro bellezza più che loro bontade era in grado. Ma questo pane, cioè la presente disposizione, sarà la luce la quale ogni colore di loro sentenza farà parvente.

(ivi, 14-15)

Si tratta di un banchetto del tutto speculare a quello dei sapienti, al quale, come in quello, non sono indiscriminatamente invitati a sederti tutti gli «'mpediti» (ivi, 6), ma solo coloro i quali sono esclusi

³Su questo punto cfr. S. Gentili, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Roma, Carocci, 2005, pp. 141-46.

⁴Su questo punto cfr. B. Nardi, *La «vivanda» e il «pane» del «Convivio»*, in Id., *Saggi e note di critica dantesca*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1966, pp. 386-90.

dalla sapienza «per cura familiare o civile» (ivi, 13). Oltre all'esclusione di quanti sono «male de' loro organi disposti» e degli «assertatori di vizii» (ivi, 12), esiste poi una gerarchia tra i primi e «tutti quelli che per pigrizia si sono stati» (ivi, 13), entrambi ammessi a cibarsi al convivio imbastito da Dante: mentre coloro che non hanno coltivato la sapienza per impedimenti familiari e civili possono sedere alla mensa dantesca, i pigri dovranno, come Dante rispetto ai veri sapienti, collocarsi «a li loro piedi [...], che non sono degni di più alto sedere» (*ibidem*).

Degno di nota poi che la metafora del pane, che nella descrizione del convivio dei sapienti si opponeva alle erbe e alle ghiande in quanto unico sostentamento dei saggi, divenga qui semplice companatico di un banchetto la cui portata principale è di altra natura.⁵ Una simile duttilità nell'impiego della metafora pane-sapienza⁶ non fa, del resto, che rimarcare la centralità nella strutturazione complessiva della *transumptio* sviluppata nel proemio del trattato dantesco, tanto che non pare azzardato individuare proprio nella metafora del «pane de li angeli» (ivi, 7) la spina dorsale dell'*imagery* dell'intero brano. Da quel pane, infatti, si staccano le briciole che, raccolte da Dante, vengono agglomerate a comporre un nuovo pane, di minor pregio ma composto della stessa materia, che è sia quello che sostanzia la materia dottrinarica delle quattordici canzoni sia quello che, accompagnandole, le rende più digerite agli stomaci degli uomini esclusi dalla mensa dei sapienti. Ma occorre, a questo punto, essere precisi. Come il pane, anche il tema della raccolta di cibo, infatti, ha nel *Convivio* una duplice valenza, dovuta al fatto che, come abbiamo visto, i banchetti di cui discorre Dante sono due: quello dei sapienti e quello imbastito da lui stesso. Da un lato la raccolta è la tecnica adottata da Dante per placare il proprio naturale desiderio di conoscenza e, dunque, è immagine della propria formazione intellettuale; dall'altro, essa è anche metafora della tecnica adottata da Dante nella composizione sia delle canzoni che del commento, informando che esse derivano da contenuti non formulati, ma semplicemente raccolti e aggregati da Dante. Le due prospettive coincidono nella misura in cui argomento del *Convivio* è proprio la cultura filosofica di Dante che egli ha deciso di trasmettere ai propri lettori per mezzo del trattato, ma rinviano a ipotesi bibliche differenti. Le modalità della formazione dantesca sono particolarmente influenzate dall'episodio della guarigione della Cananea e dalla parabola di Lazzaro e del ricco Epulone, mentre il suo ruolo in quanto autore del *Convivio* è ricalcato su quello degli apostoli in occasione della moltiplicazione dei pani e dei pesci. Di questi luoghi Dante ha dunque operato un'originale sintesi, agevolata dal ricorrere in ciascuno di loro del tema della raccolta del cibo.

Proprio dall'immagine del pane sembra dunque opportuno prendere le mosse per meglio

⁵In generale, sul ruolo delle metafore alimentari nella cultura medievale cfr. E.R. Curtius, *Letteratura europea e medioevo latino*, Firenze, La Nuova Italia, 1992, pp. 154-56.

⁶Sulla quale cfr., anche per le sue possibili fonti, A. Bufano, A. Mellone, *Pane*, in *Enciclopedia dantesca*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1970-78, vol. IV, pp. 266-67.

circoscrivere la *transumptio* eponima del *Convivio*.⁷ Il sintagma «pane de li angeli» (ivi, 7) rinvia, com'è noto, a *Ps* 77, 25 («panem angelorum manducavit homo»),⁸ facilmente interpretabile come immagine adatta a significare i doni divini all'uomo sulla base sia dello stesso *Salmo* 77, 23-24 («Verumtamen manducavit nubibus desuper et ianua celi aperuit; et pluit illis manna ad manducandum et panem caeli dedit eis») sia di *loci* a esso paralleli, quale ad esempio *Io* 6, 59: «Ego sum panis vivus, qui de caelo descendit». Meno scontata, invece, l'interpretazione in chiave sapienziale di questo pane, assunta invece da Dante a cardine immaginifico di *Conv.* I, i,⁹ anche se non del tutto priva di addentellati in seno alla tradizione esegetica medievale, specie in quella relativa al miracolo della moltiplicazione dei pani e dei pesci (*Mt* 14, 13-21; *Mc* 6, 30-44; *Lc* 9, 10-17; *Io* 6, 1-15), solidamente interpretata proprio in riferimento all'equazione pane-sapienza: «per quinque panes et duos pisces, totum Vetus Testamentum significatur»,¹⁰ chiosa la *Glossa ordinaria* rilanciando un'associazione fortunata e fruita, in altri contesti, anche senza un così stringente legame con la rivelazione veterotestamentaria: «Jesus est preadicator [...] qui [...] debet pascere proprios Discipulos, id est, virtutes suas et affectiones bonas, vel operationes, vel sensus spirituales cibo spirituali nutrire».¹¹ La sicura identificazione dei pani moltiplicati da Gesù con la sapienza elargita agli uomini assicura, specie a fronte dell'assenza di un compatto sviluppo esegetico in questo senso del *panis angelorum* dei *Salmi*, circa l'opportunità di guadagnare alla tradizione evangelica un ruolo di grande importanza tra gli ipotesti del prologo del *Convivio*,¹² magari ipotizzando che sia proprio la memoria del pane-sapienza dei *Vangeli* ad aver stimolato in Dante una concordanza con l'efficace sintagma davidico citato a testo.¹³

⁷Per l'immagine del pane si tenga sin da ora conto di L. Bianchi, «Noli comedere panem philosophorum inutiliter». Dante Alighieri and John of Jandun on Philosophical 'bread', in «Tijdschrift voor Filosofie», 75 (2013), pp. 335-355, soprattutto per la sua diffusione nel *milieu* scolastico all'epoca di Dante.

⁸È questa la fonte generalmente addotta in sede di commento a questo brano: cfr., in particolare, De Robertis-Vasoli, *ad loc.* Ma non si dimentichi neppure *Sap* 16, 20: «Angelorum esca nutritivi populum tuum». Qui e altrove le citazioni bibliche provengono da *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, recensuit R. Weber, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1983, da cui deriva anche il sistema di abbreviature dei titoli dei libri biblici.

⁹Il pane del *Salmo* godeva, infatti, di un'interpretazione quasi esclusivamente cristologica: cfr. B. Nardi, *Note al «Convivio»* cit., pp. 47-43. Cfr., per una rassegna delle interpretazioni esegetiche del *panis angelorum*, A. Bufano, A. Mellone, *Pane* cit., p. 267.

¹⁰*ad Mt*, 14, 20. La *Glossa ordinaria* si cita dall'ed. Migne, in *Patrologia latina*, Parisiis, Garnier, 1841-65, voll. CXIII-CXIV.

¹¹Si tratta della glossa di Hugh de saint Cher a *Io* 6, 12, che cito dall'ed. *Postilla Hugonis de Sancto Charo*, Venetiis, apud Nicolaum Pezzana, 1703.

¹²Anche E. Proto, *Il proemio del «Convivio»*, in «Giornale storico della letteratura italiana», LV (1910), pp. 63-64 ricorre all'esegesi dei brani dei *Vangeli* che menzionano il pane per spiegare l'identificazione di pane e conoscenza in Dante. Su *1Cor* 3, 2 e *Hebr.* 5, 14 insiste, invece, L. Bianchi, «Noli comedere panem philosophorum inutiliter»

¹³L'importanza dei *Vangeli* tra le fonti di *Conv.* I, i, 1 risulta anche dal fatto che anche i discorsi relativi al cibarsi di ghiande ed erba (par. 8) e la metafora acquatica per indicare la somministrazione della sapienza a quanti naturalmente la desiderano (par. 9) rinviano alla parabola del figliol prodigo (cfr. *Lc* 15, 11ss) e all'incontro di Gesù con la samaritana al pozzo (cfr. *Gv* 4, 7ss). Cfr., per queste allusioni, G. Fioravanti, *Presenza bibliche nel «Convivio» di Dante*, in *La Bibbia nella letteratura italiana*, diretta da P. Gibellini, vol. V (*Dal Medioevo al Rinascimento*), a cura di G. Melli e M. Sipione, Brescia, Morcelliana, 2013, pp. 249-57, p. 250. Guadagnare un ruolo di primo piano alle allusioni evangeliche

Con ciò non s'intende sminuire l'importanza del rinvio al *Salmo* 77, specie in considerazione del fatto che proprio in un altro versetto di quel *Salmo* si trova già formulata l'idea del banchetto, che tanta parte ha nel prologo al *Convivio*: «Nunquid et panem poterit dare aut parare mensam populo suo?» (*Ps* 77, 20) e che neppure all'esegesi duecentesca era ignota un'interpretazione in chiave sapienziale del pane di *Ps* 77, 25 («Panem angelorum, id est, veram doctrinam, quam administrabant Angeli Domini, id est, Praedicatores, et Doctores ab eo missi»), che si rivela particolarmente importante in ottica dantesca dal momento che, in alcuni casi, sviluppa quest'equivalenza enfatizzando la necessità non solo della raccolta di quel pane, ma anche della sua trasmissione ad altri: «Manducavit homo, rationalis, et similitudinem Dei servans. Sed sunt multi, qui colligunt, sed non manducant, nec alii dant».¹⁴

È però un fatto che siano le glosse ai luoghi evangelici appena ricordati a costituire la più compatta e costante trafilata di interpretazioni in chiave sapienziale del pane biblico.¹⁵ Ma c'è di più. Nella pagina evangelica del miracolo della moltiplicazione trovano, infatti, accoglienza anche altri particolari presenti in quella dantesca. Particolarmente importante, in questo senso, che l'atto di raccogliere le briciole del pane che si consuma al desco dei sapienti ricalchi la raccomandazione rivolta da Cristo agli apostoli in *Io* 6, 12: «colligite quae superaverunt fragmenta, ne pereant». Si tratta di un'intertestualità che, a prima vista, sembra poco calzante, ma che, invece, si rivela particolarmente pregnante qualora la si consideri tenendo presente che proprio *Io* 6, 12, assieme ad alcuni altri luoghi scritturali ad esso paralleli, «provided twelfth century exegetes with material for various reflections on the expositor's task».¹⁶ La circostanza è quanto mai significativa, dal momento che anche Dante evoca l'immagine della raccolta di frammenti di pane-sapienza per definire, oltre che l'origine della sua cultura filosofica, anche la natura dell'operazione compiuta in quanto autore del *Convivio*.

Ma procediamo con ordine, cominciando a collocare *Io* 6, 12 nel contesto della trafilata di concordanze bibliche di cui è parte, al di là dei *loci*, ovviamente paralleli, *Mt* 14, 20 («et tulerunt

di *Conv.* I, i, 1 permetterebbe poi di integrare le osservazioni di C. Vasoli, *La Bibbia nel «Convivio» e nella «Monarchia»*, in *Dante e la Bibbia* (Atti del Convegno Internazionale promosso da «Biblia», Firenze, 26-27-28 settembre 1986), a cura di G. Barlan, Firenze, Olschki, 1988, pp. 19-39, il quale, concentrando invece sulle citazioni esplicite dalla *Bibbia* nel trattato, aveva concluso che è in particolare nel IV trattato che «ai testi del Filosofo, e dei suoi commentatori, ed agli altri documenti del sapere scientifico si affianchino, con grande forza, le parole evangeliche, a sottolineare la crescente preminenza di quelle preoccupazioni spirituali e, insieme, etico-politiche destinate ad avere la loro più eloquente espressione proprio nella *Monarchia*» (p. 26).

¹⁴Hugh de saint Cher, *ad Ps* 77, 25.

¹⁵Si tenga poi conto del rinvio, per il *tópos* del pane-sapienza al commento di Bernardo di Chiaravalle al *Cantico dei Cantici* proposto in Z. Baranski, *Dante e i segni. Saggi per una storia intellettuale di Dante Alighieri*, Napoli, Liguori, p. 99 e poi approfondito in P. Nasti, *Favole d'amore e «saverò profondo»*. *La tradizione salomonica in Dante*, Ravenna, Longo, 2007, pp. 93-98 in riferimento ai testi salomonici nel loro complesso.

¹⁶L'osservazione è in G.R. Evans, *Crumbs, Gleanings and Fragments. An exegetical topos*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 50 (1983), pp. 242-45, da cui proviene anche la citazione a testo (p. 242).

reliquias fragmentorum duodecim cophinos plenos»), *Lc* 9, 17 («et sublatum est, quod superfuit illis et fregit et dabat discipulis suis, ut ponerent ante turbam») e *Mc* 6, 43 («et sustulerunt fragmenta duodecim cophinos plenos»). L'immagine della raccolta di frammenti caduti dalle mani di qualcuno occorre già in *Rt* 2, 2, dove però si tratta di spighe («Si permittis vadam in agrum et colligam spicas, quae fugerent manus metentium»), mentre quella dei frammenti di pane compare anche nell'episodio evangelico della guarigione della Cananea (*Mc* 7, 28: «Domine, etiam catelli sub mensa comedunt de micis puerorum»), ancor più significativamente nella versione di *Mt* 15, 27: «Etiam, Domine, nam et catelli edunt de micis, quae cadunt de mensa dominorum suorum».¹⁷ In quest'ultimo brano, infatti, compare anche un'altra immagine del proemio al *Convivio*, quella in cui Dante afferma che, pur non sedendo «a la beata mensa», egli comunque raccoglie «quello che da loro cade», ossia, per naturale estensione della metafora del *panis angelorum*, i frammenti, le briciole, di quel pane (*Conv.* I, i, 10 e 7). In questo modo, l'intera immagine del convivio dei sapienti tradirebbe un'origine evangelica,¹⁸ specie il particolare delle briciole di pane che cadono dal tavolo e che vengono raccolte da qualcuno. S'aggiunga poi, ad allargare ulteriormente la lista di concordanze, che l'immagine dell'individuo che si nutre dei frammenti di cibo che cadono da una tavola torna anche nella parabola di Lazzaro e del ricco Epulone, allorquando si rileva che Lazzaro s'era accostato alla casa del ricco «cupiens saturari de his, quae cadebant de mensa divitis» (*Lc* 16, 21).¹⁹ E non è particolare secondario che anche in Dante le briciole che cadono dal tavolo dei sapienti servano a placare la, metaforica, fame di quanti sono esclusi da quel convito e, dunque, occupano una posizione naturalmente (i cani) o socialmente (il povero Lazzaro) inferiori rispetto a quanti vi siedono (i padroni dei cani e il ricco Epulone).

Ma neppure la parcellizzazione di tutti questi intertesti è del tutto trascurabile.²⁰ Vero è che i particolari più importanti della scena conviviale imbastita da Dante (il pane, la raccolta delle sue briciole, il cibo che cade dalla tavola imbandita e che offre un possibile nutrimento a chi a quella

17 L'intertesto evangelico è noto sin da E. Moore, *Studies in Dante*, first series (*Scripture and Classical Authors in Dante*), Oxford, Clarendon Press, 1969 (ed. or. 1896), p. 376. Sugli ipotesti biblici del tema della raccolta cfr. anche Z. Barański, 'O come è grande la mia impresa' («Conv.» IV.vii,4): *Notes towards defining Dante's «Convivio»*, in *Dante's «Convivio» or How to Restart Writing in Exile*, edited by F. Maier, Berne, Peter Lang (ringrazio Zyg per avermi concesso di leggere questo suo saggio in anteprima).

18 Ai fini del presente discorso è utile ricordare che tra le altre proposte relative al modello conviviale adottato da Dante, per cui cfr. infra, Z. Baranski, *Dante e i segni* cit., pp. 98-99 segnala che essa ricorre raramente nei prologhi ad opere enciclopediche, segnalando l'unica eccezione del *Liber Floridus*, il che è particolarmente significativo qualora si tenga conto che, di contro, i *tópoi*, ad esso consequenziali nella pagina dantesca, godono invece di ampia diffusione nei prologhi alle opere di carattere enciclopedico: cfr. M. Corti, *La felicità mentale. Nuove prospettive per Dante e Cavalcanti*, Torino, Einaudi, 1983, p. 83.

19 Lo faceva notare già E. Moore, *Studies in Dante*, first series (*Scripture and Classical Authors in Dante*) cit., p. 376, poi ripreso da B. Nardi, *La «vivanda» e il «pane»* cit., p. 386.

20 Parcellizzazione parzialmente risanata, però, nella tradizione esegetica, in seno alla quale i *loci* sinora menzionati componevano un sistema di concordanze relativamente compatto. Cfr., in attesa di vedere *infra* altri esempi, almeno il commento di Tommaso d'Aquino a *Io* 6, 33-52, che collega l'episodio della moltiplicazione dei pani e dei pesci a quello della guarigione della Cananea, citato in E. Proto, *Il proemio del «Convivio»* cit., pp. 63-64.

tavola non siede) trovano riscontro nei *Vangeli*, ma non bisogna dimenticare che la *Bibbia* non offre un convincente riscontro alla loro originale sintesi nella pagina dantesca. Anche perché sorge, a questo punto, un problema decisivo, relativo all'ampia divulgazione del *tópos* del banchetto sapienziale, che trova concreta definizione già nell'ambito della tradizione filosofica antica (in questo senso faceva scuola, nel Medioevo, il *Timeo* platonico)²¹ e tardo-antica (si rileggi, ad esempio, il brano in cui il sant'Ambrogio del *De officiis* rileva che «scriptura divina convivium sapientiae est: singuli libri singula sunt fercula»)²² e, a non voler comunque uscire dal circuito biblico, poggiava sulle più consistenti fondamenta di *Pr* 9, 1-5: «Sapientia aedificavit sibi domum, excidit columnas septem; immolavit victimas suas, miscuit vinum et proposuit mensam suam [...]».²³ Assai probabile che Dante abbia avuto presenti anche questi modelli. E il nostro argomento s'indebolisce ulteriormente se a questa si aggiunge la constatazione che uno dei luoghi evangelici che abbiamo ricordato, quello della guarigione della Cananena, godeva di una tradizione esegetica incline a interpretare il pane che, dapprima, Cristo rifiuta alla donna («non est enim bonum sumere panem filiorum et mittere catellis», *Mc* 7, 27) come i contenuti filosofici inaccessibili ai laici e, dunque, non trasmissibili loro dai filosofi di professione.²⁴ Il che, ci si accorge bene, è esattamente il contrario di quel che Dante intende fare col *Convivio*.²⁵

Nonostante ciò, qualsiasi obiezione alla natura (anche) evangelica del pane di *Conv.* I, i è facilmente contrastabile considerando lo sviluppo di quella metafora nell'ultimo capitolo del primo trattato del testo. Qui, infatti, il secondo pane (quello da identificare con il commento alle canzoni) viene descritto nei termini di una serie di pagnotte orzate conservate in appositi sacchi, dove ne rimarranno in quantità anche dopo la distribuzione di quel pane al proprio pubblico: «Questo sarà quello pane orzato del quale si satolleranno migliaia, e a me ne soperchieranno le sporte piene» (*Conv.* I, xiii, 12).²⁶ Dante sta esplicitamente citando l'episodio evangelico della moltiplicazione dei

21 Su questa tradizione, e in particolare sulla sua ricezione nelle glosse al *Timeo* di Bernardo di Chartres, insiste Fioravanti *ad loc.*

22 Ambrogio, *De officiis*, I, 32, 165, segnalato da De Robertis-Vasoli *ad loc.*

23 Sul *tópos* del banchetto sapienziale nei *Proverbi*, negli altri testi biblici attribuiti a Salmone e nei loro commenti medievali ha insistito P. Nasti, *Favole d'amore* cit., pp. 93-98. Sui modelli biblici del banchetto dantesco cfr. anche De Robertis-Vasoli *ad loc.*

24 Cfr., come ora raccomanda Fioravanti *ad loc.*, R. Imbach, *Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema*, Amsterdam, Gruner, 1989, p. 133.

25 Su quest'ordine di problemi cfr., oltre alla recente messa a punto di S. Gentili, *L'uomo aristotelico* cit., pp. 127-65, in particolare R. Imbach, *Dante, la filosofia e i laici*, a cura di Pasquale Porro, Genova-Milano, Marietti, 2003 (ed. or. 1996).

26 La definizione di pane orzato riprende, in particolare, *Conv.* I, v, 2: «l'essere vulgare e non latino; che per similitudine dire si può di biado e non di frumento») e dunque apparentemente inadatto a un banchetto signorile: «Grande vuole essere la scusa, quando a così nobile convivio per le sue vivande, a così onorevole per li suoi convitati, s'appone pane di biado e non di frumento» (*Conv.* I, x, 1). Conferma quest'interpretazione l'identificazione nell'esegesi del pane d'orzo come «cibus [...] rudium» sottolineata da B. Nardi, *Alla illustrazione del «Convivio» dantesco. A proposito dell'edizione di Giorgio Rossi*, in «Giornale storico della letteratura italiana», XCV (1930), pp. 73-114, a p. 76, da cui si toglie anche la citazione dalla *Glossa ordinaria*. Sulla questione cfr. anche L. Blasucci nella voce *Pane*

pani e dei pesci, dove, appunto, il pane dato a Cristo per operare il miracolo è d'orzo («Est puer unus hic qui habet quinque panes hordaceos et duos pisces», *Io* 6, 9)²⁷ e quel che ne avanza dopo la distribuzione viene riposto in ceste («Collegerunt ergo et impleverunt duodecim cophinos fragmentorum ex quinque panibus hordaceis, quae superfuerunt his qui manducaverant», *Io* 6, 13). Questa circostanza suggerisce, poi, di non dubitare che, oltre al pane, anche l'immagine della raccolta ha, nel prologo del *Convivio*, un'origine evangelica.

C'è, in aggiunta, almeno un'altra circostanza che invita, nonostante ciò che si è detto, a non sottovalutare gli intertesti evangelici del prologo al *Convivio*, oltre alla, pur importante, tendenza dantesca ad affollare i proemi delle proprie opere filosofico-trattatistiche di allusioni scritturali.²⁸ Mi riferisco al fatto che il *tópos* della raccolta di cibo in quanto immagine del ruolo di Dante come autore del *Convivio* ha un valore altamente connotato in senso tecnico. Basta, per farsene certi, osservare come l'atto della raccolta di *auctoritates* torni anche nel prologo al *De vulgari eloquentia*, che si afferma composto, oltre che sulla base dei frutti «nostri ingenii», «accipiendo vel compilando ab aliis» (I, i, 1). L'idea di *compilatio*, qui presente, è sostanzialmente affine all'arte della raccolta proposta nei primi paragrafi del *Convivio* ed è propria del lessico dei trattatisti tardo-medievali, come conferma il suo ricorrere anche nel prologo del *Tresor* di Brunetto Latini: «Et si ne di je pas que li livres soit estraiz de mon povre sens ne de ma menue science; mes il iert ausi come un

orzato, in *Enciclopedia dantesca* cit., vol. IV, pp. 212-13. Segnalo poi che la natura subalterna del pane orzato rispetto a quello di frumento doveva essere diffusa a significare un ammaestramento di natura inferiore per via di ragioni congiunturali, se in quest'accezione torna anche nelle *Decretali* di Gregorio IX: «nulla excogitari potest causa legitima dispensandi in aliquo praecepto divino, quae non habeat etiam locum in reliquis praeceptis: et sic ob penuriam aquae naturalis per dispensationem fieri baptismus poterit in aqua rosacea, ex penuria sacerdotis absolutio in articulo mortis impertiri a laico, ex penuria panis trileici, vel vini consecrari in pane hordaceo [...]» (pars I, titulus 2, 57, 3, ed. Schmalzgrueber, Romae, ex typographia Rev. Cam. Apostolicae, 1845, p. 225).

²⁷ Il fatto che l'aggettivo *hordaceos* figuri solo nel resoconto della vicenda nel *Vangelo* di Giovanni suggerisce una qualche priorità a questa versione del miracolo tra gli intertesti tenuti presente da Dante, come del resto già si rilevava in Busnelli e De Robertis-Vasoli *ad loc.* Pur d'accordo nel riferire l'immagine del pane d'orzo anche ai contenuti del *Convivio* e non, come in Busnelli *ad loc.*, alla sola scelta del volgare, non credo però che si possa dall'origine evangelica dell'espressione trarre argomenti utili a sostenere che dai *Vangeli*, in quanto testi rivelati, derivi la materia del *Convivio*, in opposizione a quella, tutta terrena, profusa nelle *summae* e nei «tesori» dell'epoca, come invece fa C. Curto, «Pane orzato», «luce nuova», «sole nuovo» nel «*Convivio*» di Dante, in «Giornale storico della letteratura italiana», CXVIII (1941), pp. 194-97.

²⁸ Alludo all'immagine della sapienza-acqua versata in una coppa (*Io* 4, 15: «Domine, da mihi hanc aquam, ut non sitiam neque veniam huc haurire») e della mescita dei liquidi sapienziali (*Ier* 25, 15: «Sume calicem vini furoris huius de manu mea et propinabis de illo cunctis gentibus, ad quas ego mittam te»; 16 «et bibent et turbabuntur et insanient a facie gladii, quem ego mittam inter eos»), entrambe presenti in *De vulgari eloquentia* I, i, 1: «Verbum aspirante de celis locutioni vulgarium gentium prodesse temptabimus, non solum aquam nostri ingenii ad tantum procul aurientes, sed, accipiendo vel compilando ab aliis, potiora miscentes, ut exinde potionare possimus dulcissimum ydromellum». Oppure a quelle ai riferimenti alla parabola dei talenti (*Mt* 25, 14-30) o a *I Cor*, 9, 24 («Nescitis quod hi, qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium? Sic currite, ut comprehendatis») in *De monarchia*, I, i, 3 («ne de infossi talenti culpa quandoque redarguar») e 5 («tum etiam ut palmam tanti bravii primus in meam gloriam adipiscar»). Il *De vulgari* (=Dve) si cita dall'ed. Mengaldo, in Dante Alighieri, *Opere minori*, vol. II, a cura di Id. et al., Milano-Napoli, Ricciardi, 1979 (ma cfr., per le intertestualità bibliche, il commento Tavoni *ad loc.*, Milano, Mondadori, 2011, il quale segnala anche che nella versione della *Vetus Italica* di *Ier* 25, 15 compare il verbo *potionare* usato anche da Dante nel proemio al *De vulgari*), mentre il *De monarchia* dall'ed. Shaw, Firenze, Le Lettere, 2009 (ma cfr., per gli intertesti biblici anche il commento Coglievina, Roma, Salerno, 2005).

bresche de me coillie de diverses flors car cest livres iert conpilez soulement des merveillous diz des actors qui devant nostre tens ont traité de philosophie, chascun selonc ce que il en savoit partie [...]].²⁹

È ormai ben noto, del resto, che la tecnica della *compilatio* avesse assunto un ruolo decisivo nel definire un ben preciso genere della letteratura didattica tardo-medievale, ricorrendo in numerosi prologhi di opere storiche ed enciclopediche,³⁰ ed è plausibile che la presenza di questa terminologia nel prologo del *Convivio* sia altamente sintomatica dell'adesione dantesca a un ben preciso modo di comporre opere. Esiste, però, una specificità dell'impiego dantesco di questo termine, nonché una sensibile differenza tra le sue occorrenze nei trattati dell'esilio. Tanto nel *Convivio* quanto nel trattato linguistico Dante afferma di non limitarsi alla raccolta di materiale altrui.³¹ Nel *De vulgari* egli dichiara di voler mescolare a questa riserva di conoscenze tradizionali le proprie intuizioni e comporre un'inedita bevanda generata dalla miscela dantesca di quegli ingredienti: «ut exinde potionare possimus dulcissimum ydromellum» (*Dve*, I, i, 1). Analogamente, nel *Convivio*, la «vivanda» che Dante intende somministrare ai suoi lettori coincide con l'originale impasto delle molliche del *panis angelorum* da lui precedentemente raccolte (le quattordici canzoni) accompagnata da un pane (il loro commento) che è legittimo credere fatto della medesima sostanza. Le briciole raccolte generano, reimpastate, due nuovi organismi, diversi tra loro: le canzoni-vivande e il commento-pane. In entrambi i casi si tratta di opere nuove, composte aggregando *auctoritates* raccolte da diverse fonti in maniera originale e in forma inedita.

Ciò che distanzia i prologhi dei due trattati danteschi è che, mentre il processo compositivo del *De vulgari* avviene (come nel caso del *Tresor* brunettiano) mescolando le acquisizioni degli autori precedenti alle inedite intuizioni dantesche, nel *Convivio* Dante non pone alcuna enfasi

29 Brunetto Latini, *Tresor*, I, i, 5, che cito dall'ed. Beltrami *et al.*, Torino, Einaudi, 2007. Il *tópos* delle api e del miele ha, in questo senso, ben radicate origini classiche (T. Janson, *Latin Prose Preface. Studies in Literary Conventions*, Stockholm-Göteborg-Uppsala, Almqvist&Wiksell, 1964, pp. 152-53) ed è destinato a una grande fortuna, per la quale cfr. N. Maldina, *Api*, in *Animali della letteratura italiana*, a cura di G.M. Anselmi e G. Ruozzi, Roma, Carocci, 2009, pp. 17-26, in particolare le pp. 23-24.

30 Sulla questione cfr. A.J. Minnis, *Late-Medieval Discussion on «Compilatio» and the Role of «Compiler»*, in «Beiträge für Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur», CI (1979), pp. 385-421; Id., *Nolens auctor sed compiler reputari: The Late-medieval Discourse of Compilation*, in *La Méthode critique au Moyen Âge*, a cura di M. Chazan, G. Dahan, Turnhout, Brepols, 2008, 47-63, da integrare con M.B. Parkes, *The Influence of the Concepts of «Ordinatio» and «Compilatio» cit. on the Development of the Book*, in *Medieval Learning and Literature: Essays Presented to R. W. Hunt*, ed. by J.J. Graham Alexander, M.T. Gibson, Oxford, Clarendon Press, pp. 115-41.

31 Fatto talvolta orgogliosamente rivendicato dai *compilatores* tardo-medievali: procura una rassegna dei luoghi in cui costoro sottolineano di essersi limitati a compilare materiale desunto da altre fonti Z. Baranski, *Dante e i segni* cit., p. 98, proprio per sottolineare la differenza tra questo tipo di approccio e quello dantesco. Dalla lista procurata da Baranski espungerei però il passo, che ho citato a testo, del prologo al *Tresor* brunettiano, in considerazione del fatto che la metafora del *Tresor*-miele composto traendo nettare da diversi fiori-*auctores* presuppone un processo di rielaborazione autoriale, coincidente con l'atto di trasformare il nettare in miele e, dunque, sembra rivendicare un ruolo anche a Brunetto stesso in quanto *auctor*, come mi pare innegabile guardando a questa *transumptio* avvertiti, oltre che di quanto detto *supra*, del notissimo esito petrarchesco di quest'immagine in *Familiars*, XXIII, 19.

sull'originalità dei contenuti filosofici né delle canzoni né del commento, riservandosi il ruolo di divulgatore in forma originale di ciò che ha appreso da altri autori, svolgendo dunque un compito gregario a beneficio di quanti dalla diretta conoscenza, piena o parziale che sia, rimangono esclusi. In altri termini: mentre la *mellificatio* brunettiana e la *potionatio* del *De vulgari* presuppongono, oltre alla raccolta delle materie prime (rispettivamente, il nettare e le bevande da mescolare), anche una loro lavorazione da parte dell'autore (la produzione del miele in un caso e, nell'altro, la cottura dell'idromele),³² la *collectio* operata dall'autore del *Convivio* si traduce solo nell'aver mostrato agli «'mpediti» (*Conv.* I, i, 6) un contenuto dottrinale loro inaccessibile, riservando l'originalità dell'opera nell'averlo fatto, dapprima, calandone i contenuti in forma di canzone e, poi, nella forma del commento in volgare.³³ Proprio nel non rivendicare a sé alcuno dei contenuti proposti nell'opera, la *collectio* del *Convivio*, assumendo una dottrina filosofica non originale ad argomento di canzoni e commenti inediti, si rivela particolarmente vicina all'esercizio dei *compilatores*, pur rimanendo ad essa incommensurabile, se non altro per via del fatto che l'originalità formale del *Convivio* è comunque di ben altra portata rispetto a quella rivendicata dai *compilatores* nel riservare il proprio intervento alla sola scelta del materiale e al suo ordinamento, ossia nella sua presentazione meramente formale.³⁴ È comunque degno di nota che il compito di esprimere nel *Convivio* un simile tecnicismo sia affidato a una eco scritturale, determinata dal fatto che Dante assicura della propria adesione al *modus scribendi* dei *compilatores* scegliendo, tra le tante possibili immagini sfruttate in questo senso dagli autori tardo-medievali,³⁵ quella della raccolta delle briciole di pane.

Occorre, dunque, prestare la massima attenzione al sostrato biblico di questo motivo, in Dante come in altri autori coevi, senza dimenticare della polivalenza di quell'immagine a *Conv.* I, i, 10-2, di cui dicevamo. In prima battuta, l'immagine della raccolta serve a dar conto delle modalità in cui avvenne la formazione intellettuale di Dante. In questo senso è utile ricordare che la raccomandazione evangelica «colligite quae superaverunt fragmenta, ne pereant» (*Io* 6, 12) veniva, probabilmente per estensione della parabola del buon seminatore (*Mt* 13, 3-9; *Mc* 4, 1-9 e *Lc* 8, 4-

32 Sull'importanza della cottura per ottenere l'idromele nel prologo al *De vulgari* insiste ora, nel suo commento, Tavoni *ad loc.*, sottolineando, sulla scorta delle *Derivationes* di Uguccione, che l'*ydromellum* di cui parla Dante si distingue dall'*ydromelum* proprio perché prevede un processo di cultura, concludendo che «la metafora va dunque intesa nel senso che l'inedita dottrina dell'eloquenza volgare non risulterà da una semplice mescolanza bensì da un processo trasformativo, che non solo amalgama ma genera il nuovo».

33 Cfr. *Conv.* I, ix, 10-11: «Ancora, darà lo volgare dono non dimandato, che non l'averebbe dato lo latino: però che darà se medesimo per comento, che mai non fu domandato da persona; e questo non si può dire de lo latino, che per comento e per chiose a molte scritture è già stato domandato, sì come ne' loro principii si può vedere apertamente in molte. E così è manifesto che pronta liberalitate mi mosse al volgare anzi che a lo latino». Sebbene Busnelli *ad loc.* ricordi il precedente della *Rettorica* brunettiana, rimane sostanzialmente integra l'originalità qui rivendicata da Dante. Su ciò cfr. R. Imbach, *Dante, la filosofia e i laici* cit., specie le pp. 55-90 e 131-212.

34 Cfr., su questo punto, M.B. Parkes, *The Influence of the Concepts of «Ordinatio» and «Compilatio»* cit.

35 Si pensi, oltre che a quelle, già ricordate, della *mellificatio* e della *potionatio*, anche a quella della raccolta di fiori, particolarmente cara agli autori di compilazioni di carattere storico: cfr. B. Guenée, *Lo storico e la compilazione nel XIII secolo*, in *Aspetti della letteratura latina del secolo XIII*, Firenze, La Nuova Italia, 1986, pp. 57-76.

8), assunta di frequente a efficace compendio del comportamento da tenere per guadagnarsi una buona educazione cristiana, declinandola in riferimento alla necessità per il fedele di raccogliere gli insegnamenti divini sparsi dai buoni seminatori onde farne buon uso: «Molti sono che con grande affezione ricolgono la parola di Dio, quando l'odon seminare ad alcuno savio predicatore; e vengon a noi [le virtù] incontanente, e prèganne che li facciamo di nostra compagnia [...]».³⁶

In genere, però, simili osservazioni sono suggerite agli esegeti non da quei *loci* evangelici, ma da *Rt* 2, 2 («Si permittis vadam in agrum et colligam spicas, quae fugerent manus metentium»):

Ager eius sancta Scriptura est. Qui ager habet hordeum per Vetus Testamentum, illic frumentum per Novum. Messores sunt praedicatores, qui in hoc agro cotidie sententias metunt, unde fideles animas epuletur, et splendide pascantur. Imperfecti vero et infirmi non manipulos metunt, sed spicas colligunt, quia non maxima, sed minima capiunt.³⁷

Alla base di quest'interpretazione sta, evidentemente, l'equiparazione della sapienza divinamente elargita a un cibo di cui si nutrono i fedeli («unde fideles animas epuletur, et splendide pascantur»), sviluppata incrociando questo dato alla memoria dell'*exiit qui seminat* di *Lc* 8, 5, che era comunemente interpretato come immagine di Cristo che semina la verità divina nel mondo e, per estensione, dei predicatori chiamati a un'analoga missione.³⁸ Nonostante, perciò, sia qui assente il cronotopo conviviale che sarà dantesco, la glossa si rivela comunque interessante, soprattutto perché vi si identificano due livelli di ricezione della parola biblica, distinguendo coloro che possono recepire al massimo grado quelle verità (coloro, insomma, che «maxima [...] capiunt», raccogliendo interi «manipulos» di sapienza) e quei «fideles» che, in quanto «imperfecti [...] et infirmi», «non maxima, sed minima capiunt». Le spighe bibliche, in quanto frammento di più ampie *sententiae*, divengono quindi emblema di quei frammenti di una più ampia sapienza che possono guadagnarsi quanti per un proprio personale limite devono accontentarsi di raccogliere solo quelle. Siamo, come ben ci si accorge, in prossimità dell'immagine di Dante che, impedito a sedere alla mensa dei sapienti perché condivide almeno in parte gli impedimenti propri della maggioranza degli uomini, è costretto a collezionare solo le briciole della sapienza-cibo.

È anche notevole in questa glossa l'individuazione di una concordanza tra i due Testamenti («Qui ager habet hordeum per Vetus Testamentum, illic frumentum per Novum») capace di suggerire un collegamento con i pani dei Vangeli e, dunque, con un'*imagery* conviviale più prossima a quella del trattato dantesco, specie se si tiene conto della tendenza a scorgere dietro la mensa di *Mt* 15, 27 l'insegnamento divino elargito nella *Bibbia* e le briciole che da essa cadono come ciò che di quegli

36 Bono Giamboni, *Libro de' vizi e delle virtudi*, LXVIII, 1, che cito dall'ed. Segre, Torino, Einaudi, 1968.

37 Si tratta di un sermone anonimo *in festo beatae Mariae de anima obediens*, il LVI tra quelli editi in appendice all'opera di Ugo di San Vittore, cui venne lungamente attribuito, in *Patrologia latina* cit., vol CLXXVII.

38 Su questa linea esegetica cfr., in particolare, C. Delcorno, *La predicazione volgare in Italia (secc. XIII-XIV). Teoria, produzione, ricezione*, in «Revue Mabillon», n.s. 4, t. 65 (1993), pp. 83-107.

insegnamenti è dato di mangiare ai più umili: «Mensa, est sacra Scriptura; micae puerorum, sunt interna mysteria quibus humiles reficiunt sub mensa: quia Scriptura humiliter subditi, catelli gentes humiles».³⁹ Particolarmente significativa, in questo senso, una chiosa di Pietro il Cantore in cui il riconoscimento di un intimo legame tra *Mt* 15, 27 e *Mc* 7, 28 da un lato e, dall'altro, *Rt* 2, 2 consente di concludere che:

Moraliter Ruth colligere spicas [*Rt* 2, 2] et fragmenta ne pereant [*Io* 6, 12] et catelli micas cadentes de mensa dominorum suorum [*Mt* 15, 27]. Hii minores in scholis qui non tantam habent divitem venam ingenii ut maiora capere possint. Sunt spicas leniores sententias quas messorum, id est doctores theologi, relinquunt initiatis.⁴⁰

Ora, è evidente che la dottrina filosofica da cui Dante deriva gli argomenti del *Convivio*, il «pane de li angeli» (*Conv.* I, i, 7), sia di natura differente rispetto alla *Bibbia* identificata con la mensa di *Mt* 15, 27. Ma è comunque significativo, avendo a mente il prologo del *Convivio*, che in questa glossa del Cantore i motivi esegetici che abbiamo appena visto siano declinati nel contesto di un'ambientazione scolastico-universitaria, incaricando gli studenti del compito di offrire un referente a quanti si devono accontentare dei frammenti di una sapienza alla quale non hanno ancora pieno accesso.

Del resto, che Dante percepisse l'atto della raccolta di briciole che cadono da una mensa nella quale si pasteggiano contenuti sapienziali come un'immagine adatta a rappresentare l'atto dell'apprendimento scolastico è confermato anche dall'occorrenza del *tópos* sviluppato a *Conv.* I, i, 10 in nell'*incipit* di *Paradiso* XXIV (vv. 1-9):

«O sodalizio eletto a la gran cena
del benedetto Agnello, il qual vi ciba
sì, che la vostra voglia è sempre piena,
se per grazia di Dio questi preliba
di quel che cade de la vostra mensa,
prima che morte tempo li prescriba,
ponete mente a l'affezione immensa
e roratelo alquanto: voi bevete
sempre del fonte onde vien quel ch'ei pensa»⁴¹

Quest'invocazione, infatti, apre la sezione dei canti del cielo delle stelle fisse dedicate agli esami cui tre apostoli (Pietro, Giacomo e Giovanni) sottopongono Dante personaggio sulle virtù cardinali (Fede, Speranza e Carità), i quali introducono nel poema una situazione e, con essa, un lessico e

39 *Glossa ordinaria*, ad *Mt* 15, 27.

40 Oxford, Balliol College, ms 23, c. 144va, al quale ho aggiunto, tra parentesi quadre, il rimando ai *loci* evangelici evocati dal Cantore. Su questa linea esegetica cfr., G.R. Evans, *Crumbs, Gleanings and Fragments* cit., p. 243.

41 La *Commedia* si cita dall'ed. Petrocchi, Firenze, Le Lettere, 1994, usando le seguenti abbreviazioni: *Purg.*=*Purgatorio* e *Par.*=*Paradiso*.

un'*imagery* tipica dell'ambiente scolastico tardo-medievale, sin da subito sviluppata nella similitudine di *Par.* XXIV, 46-51 («Sì come il baccialier s'arma e non parla / fin che 'l maestro la question propone, / per approvarla [...]).⁴² Oltre all'ambientazione, anche i rapporti tra gli elementi della scena conviviale sono immutati rispetto al *Convivio*: un banchetto dove si consuma una sapienza piena e totale, dal quale cadono delle briciole che di quella sapienza sono frammenti minimi; un gruppo di commensali pienamente ammessi a consumare quelle portate e Dante costretto, per suoi limiti personali,⁴³ a contentarsi delle briciole; la posizione intermedia occupata da Dante, unico tra gli uomini ammesso a cibarsi anche solo delle briciole di un desco al quale il resto dell'umanità non può sedere. Si tenga poi conto del fatto che, a norma di *Par.* XXV, 40-47, la diretta esperienza del Paradiso è stata concessa a Dante affinché possa poi trasmetterla agli uomini: «Poi che per grazia vuol che tu t'affronti / lo nostro imperadore, anzi la morte, / ne l'aula più secreta co' suoi conti, // sì che, veduto il ver di questa corte, / la spene, che là giù bene innamora, / in te e in altrui di ciò conforte, [...]).⁴⁴ Coincidendo anche con il contenuto dell'opera che sta scrivendo, il cibo della mensa di *Par.* XXIV, 1-9 è immagine del contenuto stesso del *Paradiso* e, dunque, anche in questo caso l'immagine della raccolta di briciole serve, oltre che a informare dell'acquisizione da parte di Dante di un determinato tipo di conoscenza, anche a compendiare il contenuto e il *modus scribendi* dell'opera con cui egli intende tramettere ad altri quella conoscenza. Anche in questo, il parallelismo con il prologo del *Convivio* sembra essere totale.

Tuttavia, il fatto che il banchetto paradisiaco coincida con la diretta conoscenza di Dio concessa ai soli beati⁴⁵ (e, in via eccezionale, al solo Dante) e che le briciole vadano dunque identificate con quanto di quell'esperienza escatologica Dante poté cogliere nei limiti dei suoi strumenti ancora umani implica un sostanziale superamento del banchetto, tutto terreno, di *Conv.* I, i, sul quale conviene soffermarsi con attenzione. Tale superamento è direttamente conseguente all'identificazione, nell'autobiografia fittizia allestita da Dante nella *Commedia*, dell'apprendistato filosofico lì compendiato nella raccolta «di quello che da loro cade» (*Conv.* I, i, 10) con la «via non vera» intrapresa da Dante subito dopo la morte di Beatrice («Sì tosto come in su la soglia fui / di

⁴² Su questa similitudine in rapporto alla situazione delle *disputationes quodlibetales* cfr., in particolare, E. Panella, «Ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti» (Dante Alighieri). *Lectio, disputatio, predicatio*, in *Dal convento alla città. Filosofia e teologia in Francesco da Prato O.P. (XIV secolo)*, a cura di F. Amerini, Firenze, Zella, pp., 115-31, a p. 126.

⁴³ Sulle modalità di percezione della realtà paradisiaca di Dante, ancora limitate dalla corporeità delle proprie percezioni sensoriali cfr., da ultimo, G. Ledda, *La guerra della lingua. Ineffabilità, retorica e narrativa nella «Commedia» di Dante*, Ravenna, Longo, 2002, *passim*.

⁴⁴ Il legame tra esperienza escatologica e obbligo di rivelazione è sancito nelle cosiddette scene di investitura profetica, sulle quali cfr. N. Mineo, *Profetismo e apocalittica in Dante. Strutture e temi profetico-apocalittici in Dante: dalla «Vita Nuova» alla «Divina Commedia»*, Università di Catania, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, 1968.

⁴⁵ Si rilegga, a controprova di ciò, il luogo biblico ricalcato da Dante nel descrivere il banchetto: «Beati qui ad cenam nuptiarum Agni vocati sunt» (*Ap* 19, 9).

mia seconda etade e mutai vita, / questi si tolse a me, e diessi altrui»), «immagini di ben seguendo false, / che nulla promession rendono intera» (*Purg.* XXX, 124-32). La cronologia di questo traviamiento, infatti, coincide con quella dell'apprendistato filosofico dantesco narrato a *Conv.* II, xii, avvenuto «come per me fu perduto lo primo diletto de la mia anima [Beatrice]» e coincidente dapprima nella lettura di «quello non conosciuto da molti libro di Boezio» e di ciò che «Tullio scritto avea un altro libro, nel quale, trattando de l'Amistade» e, una volta che queste letture l'avevano indotto a giudicare «che la filosofia, che era donna di questi autori, di queste scienze e di questi libri, fosse somma cosa», nell'«andare là dov'ella si dimostrava veracemente, cioè ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti». Un percorso di formazione svoltosi «picciol tempo, forse di trenta mesi», i cui frutti saranno essenziali per tutta la produzione dantesca successiva ben oltre il loro travaso nel prosimetro filosofico, ma che, nella *fictio* della pseudoautobiografia dantesca, si devono ritenere superati nel 1300 (*Conv.* II, xii, 1-8).⁴⁶

Esistono, va da sé, anche altre ragioni del traviamiento rimproverato da Beatrice.⁴⁷ È però un fatto che l'unico riferimento al darsi di Dante a qualcuno di diverso da Beatrice dopo la morte di quest'ultima è questo passo del *Convivio*,⁴⁸ l'esperienza descritta nel quale andrà dunque considerata *in toto* (parte della *Vita nova* inclusa: «molte cose, quasi come sognando, già vedea, sì come ne la Vita Nuova si può vedere»)⁴⁹ elemento non secondario di quel traviamiento. Difficile, del resto, non

46 Cfr. anche la cronologia di questi eventi proposta nel luogo parallelo di *Conv.* II, ii, 1-5, dove si dice che «la stella di Venere due fiato rivolta era in quello suo cerchio che la fa parere serotina e matutina, secondo diversi tempi, appresso lo trapassamento di quella Beatrice beata, che vive in cielo con li angeli e in terra con la mia anima, quando quella gentile donna, cui feci menzione ne la fine de la Vita Nuova, parve primamente accompagnata d'Amore a li occhi miei e prese luogo alcuno de la mia mente» e che questo nuovo amore prese il sopravvento solo dopo un periodo di coesistenza con quello, ormai vecchio, per Beatrice.

47 M. Veglia, *Due canzoni, il "traviamiento" di Dante e la genesi della «Commedia»*, in *Le rime di Dante*, a cura di C. Berra e P. Borsa, Milano, Cisalpino, 2010, pp. 279-306, in particolare le pp. 288-92 propone, ad esempio, di scorgere nella frequentazione degli studi di santa Croce e santa Maria novella il primo passo di un rinsavimento, destinato a culminare nella *Commedia*, da un traviamiento di altra natura, che Veglia riconduce all'influenza del pensiero cavalcantiano su Dante, sostenendo che «al superamento del retaggio cavalcantiano, giovò a Dante in particolare il *milieu* di Santa Croce, con frutti che al tempo della *Vita Nuova* si identificavano nella tematica della "loda" e che, nel tempo, specie dopo l'esilio, si identificarono nella "povertà" e nel recupero del profetismo, all'incrocio tra l'Olivetti e i fermenti non sopiti di un gioachimismo sempre fervido e austero» (pp. 291-92).

48 La maggior parte dei commentatori di *Purg.* XXX, 124-26 sottolinea una possibile allusione alla "donna gentile" di cui si dice nei cap. 35-37 della *Vita nova*, la quale è però passibile di essere identificata proprio con la "donna gentile" esplicitamente additata, a *Conv.* II, xii, 4-6, come raffigurazione del proprio infatuamento per la Filosofia, in un luogo che contiene, non per caso, un esplicito riferimento a temi comuni al *Convivio* già nella *Vita nova* (cfr. *Conv.*, II, xii, 4. Ma cfr. anche *Conv.* II, ii, 1). Non intendo, sia ben chiaro, dire che già all'altezza della *Vita nova* la "donna gentile" sia identificata con la Filosofia né, come pure si è sostenuto, che Dante abbia riscritto parti della *Vita nova* alla luce della acquisizioni del *Convivio*, ma che, nel *Convivio*, Dante abbia reinterpreted la presenza della "donna gentile" della *Vita nova* come emblema di Filosofia, secondo un procedimento di riscrittura *ex post* conservativo dell'esistente ben descritto, per quel che riguarda la *Commedia*, in E. Pasquini, *Dante e le figure del vero. La fabbrica della «Commedia»*, Milano, Mondadori, 2001. Cfr., sulla questione, il commento Bosco-Reggio a *Purg.* XXX, 124-26 (Firenze, Le Monnier, 1979) e, oltre al consuntivo del dibattito nell'introduzione della, già cit., edizione De Robertis-Vasoli del *Convivio* (pp. LIII-LXI), M. Corti, *La felicità mentale* cit., pp. 146-55.

49 Cfr. anche *Conv.*, II, ii, 1. Il discorso relativo alla *Vita nova* è, però, più complesso, dal momento che quell'esperienza, trattando dell'amore per Beatrice, viene recuperata nella *Commedia* (sul ruolo dell'amore per Beatrice quale motore essenziale del poema cfr., da ultimo, S. Carrai, *Dante e l'antico*, Firenze, Sismel, 2012, pp. 119-31), a

riconoscere, dietro le parole di Beatrice («Sì tosto come in su la soglia fui / di mia seconda etade e mutai vita, / questi si tolse a me, e diessi altrui»), non solo la stessa indicazione cronologica di *Conv.* II, xii, 1 («come per me fu perduto lo primo diletto de la mia anima») sia l'azione allora compiuta da Dante: «Per che io, sentendomi levare dal pensiero del primo amore a la virtù di questo» (ivi, 8).

Questo passo del *Convivio* non è, del resto, scelto a caso. *Conv.* II, xii, 1-8 svolge, nell'economia del trattato, la funzione di presentare il *cursus studiorum* del suo autore al fine di assicurare della sua preparazione a svolgere il compito divulgativo che si è proposto, narrando in termini autobiografici il medesimo apprendistato filosofico descritto, metaforicamente, a *Conv.* I, i, 10-12.⁵⁰ Ciò che si ha in *Purg.* XXX è, dunque, la destituzione di valore dell'intera formazione intellettuale che Dante pone alla base del *Convivio* e porta dunque a compimento un superamento di quella poetica iniziato, all'altro capo della seconda cantica, quando l'intonazione da parte di Casella di *Amor, che ne la mente mi ragiona*, ossia della prima canzone composta quando l'amore per Filosofia «trovando la mia disposta vita al suo ardore, a guisa di fuoco, di picciolo in grande fiamma s'accese» (*Conv.* III, i, 1),⁵¹ viene redarguita da Catone in favore del, moralmente più profittevole, canto del *Salmo* 113, in ragione del fatto che il canto di quella canzone costituisce un impedimento al cammino verso la beatitudine che invece quella del *Salmo* favorisce (cfr. *Purg.* II, 43-48 e 106-23).⁵² Si considerino, a questo proposito, due circostanze. In primo luogo, che *Amor, che ne la mente* coincide, nelle intenzioni di Dante, al desiderio di comporre un «sermone [...] nel quale si

differenza di quella del *Convivio*, incentrata sull'amore per Filosofia. Tuttavia, l'accoglienza della *Vita nova* tra le maglie della *Commedia* passa attraverso una risemantizzazione dei suoi assunti in senso profetico, per adeguarli alle nuove conquiste del Dante del poema. Ciò è evidente quando, nel XXIV del *Purgatorio*, la composizione della canzone *Donne ch'avete intelletto d'amore* viene ricondotta a un'ispirazione di Amore particolarmente simile a quella delle investiture profetiche (cfr., ad esempio, *Purg.* XXXIII, 52-54: «Tu nota; e sì come da me son porte, / così queste parole segna a' vivi / del viver ch'è un correr a la morte») e, in quanto tale, sensibilmente diversa da quella pure presente nella *Vita nova*: «Avvenne poi che passando per uno cammino lungo lo quale sen giva un rivo chiaro molto, a me giunse tanta voluntade di dire, che io cominciai a pensare lo modo ch'io tenesse; [...]. Allora dico che la mia lingua parlò quasi come per sé stessa mossa, e disse: Donne ch'avete» (XIX, 1-2, che cito dall'ed. Gorni, Torino, Einaudi, 1996). Alludo, ovviamente, a «l' mi son un che, quando / Amor mi spira, noto, e a quel mood / ch'e' ditta dentro vo significando» (*Purg.* XXIV, 52-54).

50 Oggetto di dibattito il referente dell'espressione «scuole de li religiosi», talvolta identificate nelle scuole dei conventi fiorentini di Santa Croce, Santa Maria Novella e Santo Spirito e, talaltra, nello *studium* di Bologna, mentre sostanzialmente condivisa l'interpretazione delle «disputazioni de li filosofanti» come le *quaestiones disputatae*. Ad ogni modo, sulla questione cfr., anche per la bibliografia pregressa, A. Pegoretti, «*Filosofanti*», in «Le tre corone», II (2015), pp. 11-70.

51 Stando all'esegesi fattane nello stesso *Convivio*, infatti, *Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete*, pur cronologicamente precedente, era stata però composta quando ancora il nuovo amore per Filosofia battaglia con il vecchio per Beatrice (cfr. *Conv.* II, ii, 3: «Ma però che non subitamente nasce amore e fassi grande e viene perfetto, ma vuole tempo alcuno e nutrimento di pensieri, massimamente là dove sono pensieri contrari che lo 'mpediscono, convenne, prima che questo nuovo amore fosse perfetto, molta battaglia intra lo pensiero del suo nutrimento e quello che li era contrario, lo quale per quella gloriosa Beatrice tenea ancora la rocca de la mia mente»), essendo dunque scritta «per iscusare me de la novitate, ne la quale pareva me avere manco di fortezza» (par. 5).

52 Su questo punto cfr. N. Maldina, *Dante lettore del «Salterio». Riflessioni sull'interpretazione dantesca del libro dei «Salmi»*, in *La lira di David. Interpretazioni e riscritture dei «Salmi» tra antichità e Medioevo*, a cura di Id. et al., Roma, Aracne, ics.

commendava la persona che s'amava» fine non secondario del quale consiste nel giustificare perché «me essere dal primo amore [per Beatrice] mutato» e nel «lodare questa donna [Filosofia]» e, dunque, assieme drammatizzare e giustificare il trapasso dal vecchio al nuovo amore mostrando la «virtude» di quest'ultimo in modo tale da indurre tutti a comprendere come, di fronte a essa, «ogni stabilitade d'animo essere a quella mutabile, e però me non giudicare lieve e non stabile» (*Conv.* III, i, 4 e 11-12). In secondo luogo, il fatto che l'*In exitu Israel* è, a norma dell'epistola a Cangrande, ipotesto essenziale per l'intera *Commedia*.⁵³ Ben ci si accorge, ciò detto, di come i due testi messi a raffronto nell'episodio di Casella coincidono con i rispettivi compendi delle due opere e come, dunque, il loro diretto confronto nell'episodio di Casella serva anche a rimarcare il superamento del *Convivio* nella *Commedia*.⁵⁴

Esistono, nel poema, molti altri segnali di questo superamento.⁵⁵ A noi interessa particolarmente la menzione del *panis angelorum* a *Par.* II, 1-15, la cui fruizione è presupposto per una piena comprensione dei contenuti della terza cantica della *Commedia*:

Voialtri pochi che drizzaste il collo
per tempo al pan de li angeli, del quale
vivesi qui ma non sen vien satollo
metter potete ben per l'alto sale
vostro navigio, servando mio solco
dinanzi a l'acqua che ritorna equale.

A norma di quello che si è detto questo pane non può coincidere, nonostante l'omologia del significante, con quello menzionato a *Conv.* I, i, 7,56 ma dovrà essere identificato con un altro tipo di sapienza.⁵⁷ Se l'argomento del *Paradiso* è l'esperienza escatologica di Dante e, come sottolinea

53 Cfr. *Epistola a Cangrande*, XIII, 7, 21, il cui valore per la *Commedia* è noto, in particolare, dopo le ricerche di Ch. Singleton, *La poesia della «Divina commedia»*, Bologna, il Mulino, 1999.

54 Ciò non comporta, evidentemente, che alcuni temi e motivi propri del *Convivio* trapassino anche nella *Commedia*, riconsiderati da una differente specola e che, dunque, si possa anche parlare di una qualche forma di continuità tra le due opere, così come non si intende qui negare che l'apprendistato alle «scuole de li religiosi» e alle «disputazioni de li filosofanti» abbia influenzato la cultura dantesca tanto da lasciar traccia anche nel poema. È però un fatto che, nell'autobiografia fittizia allestita da Dante, la *Commedia* sorga dal superamento delle prospettive percorse nel *Convivio*. Sui contatti tra i due testi danteschi si può ora vedere A. Mazzucchi, *Tra «Convivio» e «Commedia»*. *Sondaggi di filologia e critica dantesca*, Roma, Salerno, 2004.

55 Un importante ruolo in questo senso è, ad esempio, giocato dal *Salmo* 113, citato sia nel *Convivio* (II, i, 6-7) che, in più occasioni, nella *Commedia*: cfr. N. Maldina, *Dante lettore del «Salterio»* cit.

56 Questo anche per l'evidente constatazione che, mentre il pane del *Convivio* è capace di saziare pienamente l'uomo, essendo la sua somministrazione capace di saziare la naturale sete di conoscenza connaturata all'uomo, di quello di *Par.* II «vivesi qui [sulla Terra] ma non sen vien satollo» (v. 12). Il che torna, del resto, con l'impossibilità di ciascuna delle rivelazioni di cui dicevamo di render pienamente conto della realtà di cui trattano e, dunque, con la circostanza per cui, anche leggendole, si rimane affamati, in attesa cioè di farne vera esperienza nell'aldilà: non a caso Dante chiede spesso al proprio lettore di accontentarsi in attesa di saziarsi pienamente grazie, non alla lettura del suo resoconto, ma della diretta esperienza delle realtà che quel resoconto descrive (Cfr., ad esempio, *Par.* I, 70-72).

57 Cfr., su questo punto, A. Bufano, A. Mellone, *Pane* cit., p. 266, i commenti a *Par.*, II, 11 di Anna Maria Chiavacci Leonardi (Milano, Mondadori, 1992-97) e Robert Hollander (Firenze, Olschki, 2011) e, in particolare, D.J. Ransom, «*Panis Angelorum*»: *A Palinode in «Paradiso»*, in «Dante studies», 95 (1977), pp. 81-94.

anche l'*incipit* di *Par.* XXIV, nell'apprendimento della realtà paradisiaca deve essere riconosciuto il tipo di conoscenza concessagli affinché la trasmetta ai suoi lettori, la sapienza propedeutica a siffatta lettura sarà, probabilmente, da riconoscere in quei testi che, divinamente ispirati, hanno potuto trasmettere all'uomo un riflesso di ciò che a Dante è stato mostrato direttamente, sul modello (per intenderci) di quelli addotti come *auctoritates* da Dante personaggio nel corso degli esami sulle virtù cardinali.⁵⁸ In quell'occasione, infatti, le sue risposte procedono sì «Per filosofici argomenti» (*Par.* XXVI, vv. 25-26), ma confidando sempre in *auctoritates* divinamente ispirate, quasi dettate da Dio a uomini privilegiati affinché se ne facciano portavoce presso l'umanità.⁵⁹ In questo modo, il superamento del *Convivio* s'inserirebbe nel più ampio contesto dell'opposizione tra una verità divinamente rivelata e, dunque, unica e corretta e le molteplici vane speculazioni delle scuole filosofiche terrene, presente lungo tutto il *Paradiso* e, per molti versi, culminante, alle soglie dell'Empireo, nell'invettiva di Beatrice di *Par.* XXIX: «Voi non andate giù per un sentiero / filosofando: tanto vi trasporta / l'amor de l'apparenza e 'l suo pensiero! // E ancor questo qua su si comporta / con men disdegno che quando è posposta / la divina Scrittura o quando è torta» (vv. 85-90).⁶⁰

Considerata la sua importanza nel definire, sia pur metaforicamente, l'orizzonte culturale entro il quale si inserisce il *Convivio*, il rovesciamento, a *Par.* XXIV, 1-9, del cronotopo conviviale così com'era presentato a *Conv.* I, i assume il valore quasi di emblema del superamento del trattato filosofico nella *Commedia*. Esattamente come, a norma di *Purg.* XXX, 136-38, l'adesione alla sapienza, tutta terrena,⁶¹ incarnata dai commensali di quest'ultimo banchetto era tale «che tutti argomenti / a la salute sua eran già corti, / fuor che mostrarli le perdute genti», il banchetto di *Par.* XXIV, 1-9 è imbastito di una diretta rivelazione della gloria escatologica di Dio, ossia di una diretta

⁵⁸In quanto emblema di una sapienza divinamente rivelata, l'occorrenza paradisiaca del *panis angelorum* risulta, più di quella del *Convivio*, vicina alla tradizione esegetica dei luoghi biblici che presentano quell'espressione: cfr., ad esempio, la *Glossa ordinaria*, ad *Ps* 77, 25: «Panis caeli, non aliter quam Christus de quo coelestes, id est angeli, reficiuntur eius contemplatione». Sull'importanza della liturgia nel mediare a Dante quest'accezione del *panis angelorum* cfr. W. O'Brien, «*The Bread of Angels*» in «*Paradiso*» II: *A Liturgical Note*, in «*Dante Studies*», 97 (1979), pp. 99-100.

⁵⁹Ossia, per dirla con una felice espressione di Dante personaggio il cui riferimento deittico non può che essere al paradiso stesso in cui è pronunciata, di «autorità che quinci scende» (v. 26) oppure, per usare invece le parole messe in bocca a san Pietro, di «divina favella» (*Par.* XXIV, 99), la cui ispirazione viene, non a caso, descritta in termini assai vicini a quelli impiegati nella riflessione biblica e patristica in materia. Ma cfr., in questo senso, almeno anche *Par.* XXIV, 91-96; *Par.* XXIV, 100-11 e *Par.* XXIV, 130-38.

⁶⁰Sulla presenza di questo tema del Paradiso cfr. G. Ledda, *San Pier Damiano nel cielo di Saturno* («*Par.*» XXI), in «*L'Alighieri*», XLIX, n.s. 32 (2008), pp. 49-72.

⁶¹Cfr. anche *Purg.* XXXIII, 85-90, dove Beatrice chiarisce a Dante un dubbio «Perché conoschi [...] quella scuola / ch'ai seguitata, e veggì sua dottrina / come può seguitar la mia parola; // e veggio vostra via da la divina / distar cotanto, quanto si discorda / da terra il ciel che più alto festina». Non intendo con ciò proporre una, difficilmente accettabile, distinzione tra filosofia e teologia, già rifiutata da B. Nardi, *Nel mondo di Dante* cit., pp. 47-53, da integrare ora con la recente messa a punti di Z. Baranski, *Dante and Doctrine (and Theology)*, in *Reviewing Dante's Theology*, edited by C. Honess and M. Treherne, Oxford, Lang, 2013, vol. I, pp. 9-63. Quanto piuttosto di distinguere tra una sapienza rivelata, oggetto della *Commedia*, e una condotta, filosoficamente e teologicamente, con strumenti speculativi umani, propria del *Convivio*, secondo una prospettiva che, in linea generale, mi pare confermata anche da quest'ultima citazione.

rivelazione di parte dell'aldilà. È notevole, ciò detto, che, pur applicata a un differente oggetto, l'immagine di Dante che raccoglie le briciole che cadono da un banchetto sapienziale del quale egli è solo parzialmente commensale rimanga invariata dal *Convivio* alla *Commedia*, servendo in entrambi a Dante per specificare sia la natura del proprio contatto con la materia oggetto dell'opera che sta scrivendo (i frammenti del *panis angelorum* nel *Convivio* e la rivelazione escatologica divinamente concessagli nel *Paradiso*) sia quelle della scrittura dell'opera stessa, consistente nell'offrire al proprio lettore l'esito di quella raccolta. Come nel caso del *panis angelorum*, anche per l'immagine della raccolta delle briciole lo scarto tra *Convivio* e *Commedia* si consuma nel diverso significato che, nei rispettivi contesti, ha una stessa immagine o una stessa espressione.

E invariati, nonostante tutto, rimangono i referenti intertestuali e interdiscorsivi di entrambe le immagini, sui quali conviene dunque tornare a concentrarsi. Ripartiamo dal solo *Convivio* e, in particolare, dalla valenza dell'atto della raccolta in quanto emblema dell'operazione compiuta da Dante nel mettere assieme il testo. È notevole, in questo senso, che taluni autori tardo-medievali di opere filosofico-enciclopediche traggano proprio dai medesimi ipotesti biblici di *Conv.* I, i, 10-12 argomenti utili a definire la natura dell'operazione compiuta a beneficio dei propri lettori. Che la raccolta di materiale altrimenti sparso e frammentato in un unico libro possa rivelarsi un servizio particolarmente proficuo per quanti non sono ancora in possesso di doti intellettuali necessarie a cogliere l'insieme da cui derivano i frammenti è evidente a chiunque abbia a mente il prologo della *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino, specie laddove si dichiara che il «*catholicae veritatis doctor non solum protractos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire*» e che, considerato che «*huius doctrinae novitios, in his quae a diversis conscripta sunt, plurimum impediri*», la *Summa* intende proporre, riunita in un sol luogo, «*ea quae ad sacram doctrinam pertinet*».⁶² Il concetto che sta alla base di queste affermazioni è, nella sostanza, analogo a quello che abbiamo visto operante nella glossa di Pietro il Cantore, salvo il ribaltamento della prospettiva per cui mentre lì erano al centro gli studenti ancora incapaci di affrontare la dottrina filosofica nel suo complesso qui la soggettiva è quella del maestro che, conscio di questi limiti, ha deciso di raccogliere i frammenti di quella dottrina a loro beneficio. Proprio quest'ultima prospettiva è particolarmente diffusa nei testi enciclopedici tardo-medievali e alcuni dei loro autori la sviluppano, come sarà nel *Convivio*, a partire dall'immagine della raccolta di briciole che cadono da un tavolo o da quella, parimenti evangelica, della raccolta di *fragmenta* di varia altra natura.⁶³

⁶²Cito dall'ed. Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1888-1889. Questo prologo è stato già accostato a quello del *Convivio* in S. Gentili, *L'uomo aristotelico* cit., p. 128, n. 4.

⁶³Grande la varietà d'impiego di questo *tópos*, tutt'altro che limitata alle opere di ambiente scolastico. Così, ad esempio, fruisce la stessa metafora anche Antonio da Padova nel prologo della sua raccolta di sermoni: «*Ad Dei ergo honorem et animarum aedificationem, et tam lectoris quam auditoris consolationem, ex ipso Sacrae Scripturae intellectu, utriusque*

È il caso, ad esempio, del prologo del *Dialogus miraculorum* di Cesario di Heisterbach, dove un'analoga premura è suggerita dalla memoria di *Io* 6, 12: «aliis panes integros turbis frangentibus, est, fortes scripturarum quaestiones exponentibus, sive excellentiora moderni temporis acta scribentibus, ego micas decedentes colligens, propter inopes, non gratia, sed literatura».⁶⁴ In quest'ultimo caso le briciole coincidono con gli *exempla*, l'allusione evangelica serve a distinguere il solido pane della dottrina teologica vera e propria dalle briciole delle sue diramazioni narrative e l'opportunità della loro raccolta è giustificata, oltre che sulla base della volontà di scrivere «propter inopes», «ne per oblivionem pereant».⁶⁵ Ancor più eloquente, specie in ottica dantesca, il prologo del *De claustro animae* di Hughes de Fouillois, dove il *tópos* è suggerito da *Ac* 28, 3: «Cum congregasset autem Paulus sarmentorum aliquantam multitudinem et imposuisset super ignem [...]». Richiesto di offrire ai propri confratelli «aliqua remedia tentationum, videlicet spiritualis declinationis fercula», Hughes dichiara di aver raccolto in un volume *auctoritates* tratte dal Vecchio Testamento, dal Nuovo e dalla tradizione esegetica di entrambi e chiarisce che, siccome l'accesso diretto ai testi scritturali è riservato ai «fortes», l'aggiunta di una collezione di commenti è concepita per venire incontro alle esigenze dei «delicati», incapaci di fruire *sine glossa* le verità bibliche.⁶⁶

Tanto l'idea che un'opera possa consistere nella raccolta da parte del suo autore di contenuti altrimenti sparsi quanto quella che questo modo di procedere sia particolarmente indicato allorquando l'opera in questione è indirizzata a un pubblico di persone a vario titolo incapaci e limitate, entrambe presenti nel prologo del *Convivio*, erano dunque materia comunemente ritenuta adatta a dar materia ai prologhi di opere enciclopedico-teologiche.⁶⁷ In particolare, l'area semantica della “raccolta” era tipica del genere delle collezioni di *quaestiones*⁶⁸ e ricorre spesso in questo

Testamenti auctoritatibus, quadrigam fabricavimus, ut in ipsa cum Elia a terrenis anima elevetur et in caelum caelesti conversatione deferatur. Et nota quod sicut in quadriga quattuor sunt rotae, sic in hoc opere quattuor tanguntur materiae, scilicet Evangelia dominicalia, historiae Veteris Testamenti, sicut in Ecclesia leguntur, introitus et epistolae missae dominicalis. Quae ad invicem, prout divina gratia dispensavit et pauperculae scientiolae tenuis vena respondit, post terga metentium cum Ruth Moabitide, in agro Booz remanentes spicas (Ruth 2, 3.7), cum timore et pudore, quia tanto et importabili oneri insufficiens, sed precibus et caritate fratrum, qui me ad hoc compellebant, devictus, colligens concordavi» (par. 5, che cito da S. Antonii Patavini, *Sermones dominicales et festivi*, curantibus B. Costa, L. Fasson, I. Luisetto, coadiuvante P. Marangon, Padova, Messaggero, 1979).

64Cito dall'ed. Schneider-Nosges, Turnhout, Brepols, 2009.

65Quest'ultima citazione proviene da un'altra opera di Cesario in cui parla del *Dialogus* e la ricavo dal commento dell'ed. Strange del *Dialogus*, Coloniae-Bonnae-Bruxelles-Heberle, 1851, *ad loc.*

66Cito dall'ed. Migne, in *Patrologia latina* cit., vol. CLXXVI.

67G.R. Evans, *Crums, Gleanings and Fragments* cit., p. 245 segnala la presenza del *tópos* anche in Adelardo di Bath, *Regule Abaci* e nel *De abaco* di Garlando, ossia in altre due opere dalla forte impronta didattica.

68Sul genere della *summa quaestionum*, anche in rapporto alle *colletiones quaestionum*, cfr. M.L. Colish, *From the sentence collection to the «Sentence» commentary and the «summa»*. *Parisian scholastic theology 1130-1215*, in *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales* (actes du colloque international de Louvain-la-Neuve, 9-11 septembre 1993), edités par J. Hamesse, Louvain-la-Neuve, Institut d'études médiévales de l'Université catholique de Louvain, 1994, pp. 9-29 (ora anche in Ead., *Studies in Scholasticism*, Adelshort, Ashgate, 2006).

genere di testi, anche senza che sia sviluppata in riferimento ai *loci* biblici sin qui considerati.⁶⁹

Esiste, però, almeno un testo che sviluppa questa topica proprio a partire dal *colligite fragmenta* di *Io* 6, 12. Si tratta della duecentesca *summa quaestionum* di Maestro Uberto,⁷⁰ aperta da un'interpretazione di quel versetto assai significativa in ottica dantesca:

Panis a domino benedicto multiplicatus et ad edendum expositus procul dubio est sacra scriptura quae suos convivas interius reficit et saginat. Fragmenta quae superaverunt minutiae sunt quaestionum quae de manibus expositorum decedentes proprium sortiuntur tractatum ut est videre in sentiis et summis.⁷¹

Uberto prosegue rilevando che «sunt quaestionum theologiarum minuta fragmina» per diverse ragioni: «tum pro minutarum proprietate, tum pro nutrimenti imbecillitate vel debilitate, tum pro multitudine, tum pro tenuitate, tum pro subtilitate, tum pro digeritate, tum pro segregatione usquequaque imitantia». Specificare la *ratio* di questa *divisio* gli consente poi di introdurre anche altre *proprietates* delle briciole, alcune delle quali notevoli anche in ottica dantesca. Così, ad esempio, la spiegazione del perché le briciole possano dirsi *fragmenta* «pro minutarum proprietate» viene condotta incrociando di fatto *Io* 6, 12 con la tradizione esegetica della mensa della sapienza derivata dai commenti agli episodi della moltiplicazione dei pani e dei pesci e della guarigione della Cananea e, dunque, il cronotopo conviviale proprio anche del trattato dantesco: «Pro minutarum proprietate quia fragmenta sunt minutiae panis quae de manibus frangentium ac de ore comedentium ex eorum contrectatione separatae decidunt et in certum locum recipiunt hoc est in mensam». Oppure, la spiegazione del secondo motivo («pro nutrimenti imbecillitate vel debilitate») introduce il tema, di per sé ovvio, del minor valore nutritivo delle briciole rispetto al pane da cui derivano: «Pro nutrimenti debilitate quia sunt exilia ad reficiendum. Nam etsi ad fidei assertionem parant nutrimentum ad morum tamen informationem modicum aut nullum praebent nutrimentum».⁷² Come si vede bene, sono tutti argomenti applicabili anche alle briciole di cui Dante discorre nel prologo del *Convivio*.

Tuttavia, la conclusione che, tra quelle che Uberto trae dall'analisi di *Io* 6, 12, si rivela

69 Cfr. S. Piron, *Franciscan «Quodlibeta» in Southern «Studia» and at Paris, 1280–1300*, in *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Thirteenth Century*, edited by C. Schabel, Leiden, Brill, 2006, pp. 403–38, p. 407.

70 Sull'identità di questo personaggio cfr., anzitutto, R. Heinzmann, *Die Summe «Colligite fragmenta» des Magister Hubertus (Clm 28799): ein Beitrag zur theologischen Systembildung in der Scholastik*, München, Schöningh, 1974, specie le pp. 24–26. M.T. D'Alverny, *Humbertus de Balsema*, in «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 51 (1985), pp. 127–91 ha proposto di identificarlo nell'Humbertus de Balsema autore di un sermone astrologico del 1192–93, con un'intuizione ripresa e approfondita in C. de Miramon, *Innocent III, Huguccio de Ferrare et Hubert de Pirovano: Droit canonique, théologie et philosophie à Bologne dans les années 1180*, in *Medieval church law and the origins of the western legal tradition: a tribute to Kenneth Pennington*, edited by W.P. Muller and M.E. Sommar, Washington, The Catholic university of America press, 2006, pp. 320–46, specie le pp. 342–46, il quale lo riconosce nell'Hubertus de Pirovano attivo, dapprima come studente poi come maestro di teologia, a Bologna tra XII e XIII secolo.

71 Cito dall'ed. contenuta in R. Heinzmann, *Die Summe «Colligite fragmenta»* cit., p. 28.

72 Tutte le citazioni provengono dalle pp. 28–29 dell'ed. cit. della *Summa*.

maggiormente interessante ai fini dell'analisi di *Conv. I, i, 10-12* è un'altra, ossia che, data la natura frammentaria di queste *quaestiones* sia compito precipuo di alcuni uomini raccoglierle «a vulgi refectione»:

Pro digeritate quia haec a vulgi ractatu separata tantum apostolis et apostolicis viris committantur et in certum locum et secretum seorsum reponi praecipuntur sicut etiam de sacerdotalibus panibus in huius rei figura praedipiunt. Pro segregatione quia haec a vulgi refectione relictas de mensa sacrae scripturae ubi sparsa iacebant et diffusa in unum collectas spirituales tractatus in theologica disciplina sortiuntur. Haec siquidem duodecim cophinos replerunt quia apostolos et apostolicos viros quorum thesauri in vasis fictilibus sunt licet subtili nutrimento satiando refecerunt.⁷³

Un compito che Uberto, in quanto raccoglitore di *quaestiones*, assimila al suo e che, a ben vedere, non è troppo diverso da quello assunto da Dante in quanto autore del *Convivio*. Basta, per farsene ulteriormente certi, affiancare l'immagine di Dante intento a riporre il pane raccolto dalla mensa dei sapienti in diverse «sporte» (*Conv. I, xiii, 12*) e il *titulus* che, nel manoscritto che la conserva, viene dato alla *summa* di maestro Uberto: «Fragmenta quaestionum theologiarum a magistro Huberto collecta et in cophinis articulorum reposita».⁷⁴

Che Dante, nell'accingersi a introdurre un commento a una serie di opere filosofiche (le quattordici canzoni), faccia leva su *tópoi* propri commentario a un testo filosofico⁷⁵ non fa che confermare un fatto ben noto,⁷⁶ particolarmente evidente nella ripresa, nel suo *incipit*, di una

73 Ed cit., p. 29.

74 Ed. cit., p. 29. L'espressione «cophinis articulorum» allude al fatto che Maestro Uberto sfrutta la metafora delle ceste applicandola alle articolazioni della sua *summa*: «Et quia magna nimis est horum fragmentorum multitudo adeo ut confessionem pariat ideo ad confusionis remotionem numerus et ordo artificialis est praenominandus quo et quaestiones et quaestionum articuli sub certo comprehendatur numero et mensura quo etiam et quaestiones et quaestionum articulos possimus invenire et inventos memoriter retinere» (ed. cit., p. 29).

75 Già E. Proto, *Il proemio del «Convivio»* cit., pp. 57-66, riconosceva attivi in *Conv. I, i* una serie di elementi presenti anche nei commenti di Tommaso d'Aquino alla *Metafisica* aristotelica (il desiderio di conoscere e gli impedimenti al suo appagamento) e nella sua *Summa contra gentiles* (la teoria degli *impedimenta* e l'esclusione di alcune categorie di uomini dal proprio pubblico). Z. Baranski, *Dante e i segni* cit., pp. 94-101 ha invece posto l'accento sul rapporto tra *Conv. I, i* e il prologo al *Didascalon* di Ugo di san Vittore, concludendo che questi parallelismi «ci permettono di cogliere la volontà dantesca di associare il suo testo con le opere più prestigiose e raffinate della tradizione “enciclopedica”» (p. 97). Si tenga però conto che sulla natura interdiscorsiva di molte delle nozioni e dei *tópoi* del Dante del *Convivio*, specie rispetto alla letteratura filosofica, scientifica ed enciclopedica del tempo insisteva già V. Cian, *Vivaldo Belcalzer e l'enciclopedismo italiano delle origini*, in «Giornale storico della letteratura italiana», supplemento n. 5 (1902), pp. 1-192, il quale segnala la presenza del medesimo attacco aristotelico del *Convivio* nella *Fiorita d'Italia* di Guido da Pisa, dove si trova anche il *tópos* della volontà dell'autore di mettere insieme un'opera a beneficio di quanti, per vari impedimenti, sono esclusi dalla conoscenza (cfr. l'ed. Muzzi, Bologna, 1824, pp. 1 e 4).

76 Sulla caratura topica dell'esordio del *Convivio* rispetto alla letteratura scolastica del tempo cfr., in generale, S. Gentili, *L'uomo aristotelico* cit., pp. 127-65, che riconduce, alle pp. 127-32, l'intero capitolo all'incrocio di posizioni aristoteliche (il desiderio della sapienza e gli impedimenti al suo appagamento) e pseudo-ciceroniane, specie dalla *Rhetorica ad Herennium* (la definizione dello statuto “intermedio” dell'autore, che non è del tutto ignorante ma è comunque impedito da cure materiali al raggiungimento di una piena e perfetta sapienza), pur non dimenticando che «compresa l'intonazione topica dell'*overture*, se ne deduce anzitutto che essa aggancia fortemente il *Convivio* al genere delle coeve monografie filosofiche» (p. 135). Una dettagliata analisi del prologo del *Convivio* attenta agli intertesti filosofici offre ora Paolo Falzone, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel «Convivio» di Dante*, Bologna, il Mulino, 2010, specie pp. 1-15.

citazione aristotelica ricorrente anche in altri prologhi coevi⁷⁷ e nel suo sviluppo, parimenti topico in questo genere di testi, in riferimento alla dottrina degli *impedimenta* al raggiungimento della conoscenza.⁷⁸ La presenza della topica della raccolta di frammenti nei prologhi di opere filosofico-enciclopediche che abbiamo cercato di ricostruire aggiunge, dunque, un ulteriore tassello a questo genere di discorsi. In aggiunta, se si accetta di scorgere anche dietro l'occorrenza di questo *tópos* in *Par.* XXIV, 1-9 il medesimo palinsesto "scolastico" qui discusso sembra possibile guadagnare all'immagine un ruolo non secondario tra i numerosi riferimenti alla vita universitaria tardo-medievale nel corso dei canti paradisiaci dedicati agli "esami" sulle virtù teologali.

L'impiego dantesco di questo *tópos*, però, si rivela particolarmente articolato e complesso, sia in *Conv.* I, i, 10-12 che in *Par.* XXIV, 1-9. Compartecipando, in entrambi i casi, della posizione del discente (nei confronti di coloro che si cibano del *panis angelorum*) e del maestro (nei confronti degli esclusi dal banchetto sapienziale), Dante non si limita alla ripresa di uno stilema prologale relativamente diffuso tra Due e Trecento (valido solo per quest'ultimo aspetto del discorso), ma lo contamina con un altro aspetto della fortuna medievale dei *loci* biblici sui quali si fonda quel *tópos*, relativo invece al primo di questi due aspetti: l'idea che la raccolta di briciole lasciate cadere da persone più attrezzate sia un buon esercizio formativo tanto per il buon cristiano che per lo scolaro diligente. Proprio in questa polisemia e nella conseguente pluralità di fonti e modelli si costruisce, del resto, la straordinaria pregnanza dell'immagine dantesca della raccolta di briciole che cadono da un tavolo, chiamata, non a caso, a occupare un posto tutt'altro che secondario tra gli emblemi più tangibili della distanza, fondamentale, che intercorre tra gli orizzonti del *Convivio* e quelli della *Commedia*.

⁷⁷Cfr. Remigio de' Girolami, il quale apre le sue lezioni sull'*Etica nicomachea* ricordando come sia lo stesso «Philosophus» a insegnarci «que philosophiam maxime debemus appetere et desiderare et ipsi acquirende totis insudare conatibus» (Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. G.4.936, f. 344va). Cfr. G. Salvadori, *I sermoni d'occasione, le sequenze e i ritmi di Remigio de' Girolami fiorentino*, in *Scritti vari di filologia*, Roma, Forzani, 1901, pp. 455-508, p. 458; Busnelli *ad loc* ed E. Panella, *Un'introduzione alla filosofia in uno «studium» dei Frati Predicatori del XIII secolo. «Divisio scientie» di Remigio de' Girolami*, in «Memorie domenicane», n.s. XII (1981), pp. 27-126. Ma si ricordi, almeno, il rinvio, particolarmente pertinente, al commento di Graziadio da Ascoli al *De anima* aristotelico proposto in S. Gentili, *L'uomo aristotelico* cit., p. 133, n. 8 e cfr. le pp. 133-35 per una rassegna di altri *loci* consimili.

⁷⁸Cfr. H.A. Huning, *Die Stellung des Petrus de Trabibus zur Philosophie nach dem zweiten Prolog zum ersten Buch seines Sentenzenkommentars*, Ms. 154, Biblioteca Comunale, Assisi, in «Franzikanische studien», 46 (1964), pp. 193-286 e 47 (1965), pp. 1-43. Anche in questo caso si tratta di argomenti di derivazione aristotelica (cfr. S. Gentili, *L'uomo aristotelico* cit., pp. 129-30) comuni a quelli generalmente invocati dai maestri parigini in analoga sede didattica (Fioravanti *ad loc*, con rinvio a C. Lefleur, *Quatre introductions a la philosophie au XIII^e siècle: textes critiques et etude historique*, Montreal-Paris, Institut d'etudes medievales-Vrin, 1988). Si tenga però conto del fatto che, come ha fatto notare Cheneval *ad loc.*, nell'individuare gli impedimenti umani al raggiungimento della sapienza i maestri universitari non si pongono il problema, che invece è al centro del *Convivio* dantesco, di operare affinché quegli impedimenti potessero essere superati, portando la filosofia a quanti non potevano ottenerla personalmente.